



La dialettica dell'esperienza. Enzo Paci e Tran Duc Thao sulla transizione tra fenomenologia e materialismo dialettico

Francesco Pisano

Abstract

Some developments of the last century's philosophical culture show instances of solidarity between phenomenology and dialectical materialism. This paper discusses an aspect of these reconciliatory attempts, in order to clarify a few key features of the political projects they imply. I argue that the varying political outcomes of these theoretical operations depend on different conceptions of the transition between phenomenology and materialism. The perspective on this connection can be either materialistic or phenomenological. After a historical introduction to the issue, I present both cases through an examination of Thao's and Paci's viewpoints on the matter. The aporetic result of Thao's investigations ensues from his dogmatic stance towards this transition, whereas the theoretical and political fertility of Paci's project follows from his phenomenological approach to the problem. However, Thao's proposal remains relevant for the possibility of a phenomenological praxis: Neri, a student of Paci, underlines this potentiality in his reception of Thao's work.

Keywords

Tran Duc Thao - Enzo Paci - Phenomenology - Dialectic - Materialism

1. Introduzione. Marxismo critico e fenomenologia nel secondo dopoguerra

La distruzione della ragione di Lukács (Lukács 2011) fornisce un canone del rapporto tra materialismo dialettico marxista-leninista e cultura filosofica europea nel contesto del secondo dopoguerra. I due volumi, pubblicati in tedesco nel 1954 (Lukács 1954), vengono accolti come una testimonianza dello stato di questo rapporto, tanto dai detrattori quanto dai proseliti dell'ortodossia marxista di quegli anni. Di fatto, la polemica svolta da Lukács è intesa, da entrambe le parti, come espressione di una visione politica sostanzialmente stalinista. Il marxismo critico europeo, in particolare, fa di questo lavoro un emblema dell'impovertimento che la dogmatica culturale imposta dal regime sovietico avrebbe impresso nell'opera di uno dei suoi maggiori ispiratori (Aronowitz 2015, 59-60) – e, per estensione, un emblema

dell'irrigidimento del marxismo storico rispetto ai suoi possibili sviluppi in senso liberale e umanistico.

La legittimità di questa operazione interpretativa è tema di una discussione ancora aperta¹. Ma la diffusa accettazione di questa lettura nell'ambito del variegato pensiero marxista europeo del secondo Novecento resta, in ogni caso, il sintomo di una certa atmosfera culturale e di una certa autocomprensione del progetto marxista che in essa è implicita. Questa autocomprensione colloca la prassi critica su una scena nella quale giocano altre due tradizioni: il materialismo dialettico di matrice marxista-leninista (dagli anni Trenta, di fatto, dottrina filosofica ufficiale dell'Unione Sovietica, professata agli studenti fin dalla scuola dell'obbligo²) e il plesso di quelle possibilità di pensiero (storicismo, neokantismo, empirismo, fenomenologia e intuizionismo, tra le altre) non immediatamente riconducibili alla linea di sviluppo che lega Hegel, Marx e Lenin. È proprio il "canone" lukácsiano a raggruppare queste possibilità, al di là della profonda eterogeneità che le divide, sotto il titolo di "irrazionalismo". Il marxismo critico definisce dunque sé stesso, almeno sotto un certo aspetto, come un tentativo di libera e critica integrazione di queste risorse di pensiero – banalizzate e svalutate dall'ortodossia – entro una rinnovata idea del materialismo dialettico³.

Questo articolo prende in esame un aspetto specifico di tale quadro storico e teorico. Lo presuppone, quindi, soltanto genericamente: elusione motivata, oltre che da limiti di spazio, dall'esigenza di sottolineare come il suo tema metta in discussione, come possibilità teorica, proprio i più generali tra quei parametri che definiscono il dibattito entro il quale questa possibilità emerge come occasione storica.

Il caso tematizzato è quello del rapporto, tra gli anni Cinquanta e Settanta del secolo scorso, tra materialismo dialettico e fenomenologia. Questo rapporto si inserisce nel quadro descritto in due movimenti opposti. Il primo è la riduzione lukácsiana della fenomenologia ad espressione della depressione del «ceto intellettuale» borghese (Lukács 2011, 510-511), ovvero a vano tentativo di salvataggio del soggettivismo moderno a fronte della rivoluzione russa. Il secondo consiste nello sviluppo di un insieme di esperimenti, caratteristici soprattutto del dibattito filosofico italiano e francese del dopoguerra, volti a definire un progetto teorico e politico basato sulla collaborazione critica tra fenomenologia e materialismo dialettico.

¹ Si veda, ad es., Aronofski 2015, 60-72: il lavoro di Lukács conserverebbe una certa ricchezza critica proprio rispetto all'eccesso di eclettismo caratteristico dei successivi sviluppi del marxismo critico.

² Per una ricostruzione del ruolo politico esercitato dal materialismo dialettico nel contesto dell'Unione Sovietica, cfr. Graham 1987, 1-23.

³ Il quadro descritto riprende schematicamente la distinzione tradizionale tra un marxismo occidentale "eterodosso" e un marxismo orientale "ortodosso", associando – almeno per quanto riguarda la relazione tra materialismo e cultura europea – il marxismo critico al primo e *La distruzione della ragione* al secondo. A proposito di questa distinzione, si veda Losurdo 2017, 3-33.

La discussione che nel corso di quel ventennio lega Milano e Parigi si alimenta anche di questa asimmetria, e non soltanto entro il discorso condotto dall'*intelligencija* del marxismo critico e della fenomenologia. Il movimento studentesco che sfocia nel Sessantotto, ad esempio, è innervato dalla suggestione di un possibile legame strutturale tra prassi rivoluzionaria e verità dell'esperienza⁴. Questi eterodossi sforzi di integrazione si sono sviluppati, in un primo senso, secondo una tensione all'assorbimento delle scoperte fenomenologiche entro l'impianto marxista; in un secondo senso, come un tentativo di ridefinizione di questo impianto a partire da un'impostazione fenomenologica. La differenza riguarda la transizione tra fenomenologia e materialismo dialettico. Il gesto di connessione tra due tradizioni tanto differenti è infatti un intervento teorico esso stesso, e, come tale, non può mantenersi neutrale rispetto alle ragioni avanzate dalle due parti. La conciliazione tra fenomenologia e materialismo dialettico deve allora appellarsi o alla prima, o al secondo.

La tesi presentata è articolata in due momenti. Anzitutto, si avanza l'idea che il tentativo di intendere la transizione nei termini (dialettici) di una *soppressione* e di una *realizzazione* della fenomenologia nel marxismo resti aporetico sul piano teorico e in buona misura improduttivo sul piano politico. Poi, si discute se l'esperimento inverso possa restare aperto e fecondo di indicazioni per l'organizzazione di una prassi politica marxista e insieme progressista, cioè resistente ad alcune paralisi illiberali del comunismo storico. La *fondazione* del materialismo dialettico nell'orizzonte della fenomenologia consiste nella chiarificazione infinita del suo sempre rinnovato nesso con la coscienza vivente. Questa chiarificazione dovrebbe contribuire a definire una prassi possibile. Nella conclusione si suggerisce che essa possa in effetti farlo, fintanto che dissolva la tradizionale distinzione tra prassi e teoria.

Il riferimento alla nozione di *transizione* sottintende la dimensione più evidentemente comune alle due tradizioni: quella della storicità. Le prime riletture italiane di Husserl, dovendo fare fronte anzitutto al paradigma neoidealista, sono caratterizzate da un'attenzione mirata al problema della storia della ragione fenomenologica (Melandri 1960, 214-252; Paci 1960). Ne risulta la convinzione che l'apertura di Husserl al problema storico non sia riducibile alla *Crisi delle scienze europee* (Husserl 2008) – semplificazione diffusa, per contro, nella ricezione più generale della fenomenologia. Soltanto a partire dagli anni Settanta, in concomitanza con lo sdoganamento del lavoro di Heidegger, si diffonde oltralpe l'idea di un intimo

⁴ Una felice testimonianza narrativa di questi fermenti, maturati attorno alla scuola fenomenologica di Milano ed alla figura di Paci, è offerta da Sini 2015, 93-114.

legame tra vita dell'esperienza, genesi dell'ego trascendentale e sedimentazione storica della ragione.

In Francia, intanto, l'attenzione rivolta alla *Crisi* si concentra soprattutto sulle tematiche della fenomenologia genetica (Tarditi 2011, 15-26). Alla luce di queste, il progetto fenomenologico assume forma caratteristicamente unitaria – la forma di un'unica causa⁵ della ragione. Causa indicata proprio nella *Crisi*: si tratta di rivelare «quell'*autenticità originaria* che, una volta penetrata, lega a sé *apoditticamente* la volontà»⁶ (Husserl 2008, 47). L'origine in questione deve poter determinare la volontà, cioè indicare una prassi. Tutt'altro che ristretta al problema della conoscenza, essa deve potersi sviluppare attraverso una riforma della concreta vita comune degli uomini: cioè attraverso un'effettiva transizione storica.

L'urgenza di una tale transizione induce una parte della fenomenologia europea alla militanza e alla critica teorica del marxismo. È il caso, anzitutto, proprio di Merleau-Ponty. D'altro lato, la possibilità di ridefinire il materialismo dialettico a partire da una cognizione originaria dell'esperienza umana incoraggia diverse analisi marxiste ad un'apertura verso la fenomenologia. Un caso noto è quello di Marcuse (Feenberg 2013)⁷.

Le figure di Enzo Paci e Tran Duc Thao sono chiamate sulla scena sopra abbozzata proprio come esempi "minori" di ciascuno di questi due movimenti, per poi mostrarsi nel loro significativo potenziale critico. A Thao (e al primo momento della tesi) è dedicato il secondo paragrafo; a Paci (e al secondo momento della tesi) è dedicato il terzo. Il quarto paragrafo è dedicato alla distinzione tra prassi e teoria per come è configurata nella ricezione costruttiva di Thao da parte di Guido Davide Neri, noto allievo di Paci.

2. Il materialismo dialettico come *soppressione e realizzazione* della fenomenologia

Phénoménologie et matérialisme dialectique (Thao 1951) è, ad oggi, uno dei pochi lavori filosofici interamente ed esplicitamente dedicati allo studio della possibilità di una transizione tra le due tradizioni. La sua traduzione italiana, curata e introdotta da due allievi di Paci (Thao 1970), conta prima di sé soltanto un'edizione spagnola, datata al 1959 (poi rivista nel 1971).

⁵ Il riferimento è al titolo di Courtine 2007 – uno dei più recenti fra i grandi testi della tradizione fenomenologica.

⁶ Trad. leggermente modificata.

⁷ È noto come Marcuse abbia finito per ricondurre il suo lavoro su Heidegger ad un errore di gioventù (Marcuse 1977). Ma appunto Feenberg mostra, con argomenti ampiamente condivisibili, come anche il maturo impegno critico di Marcuse sia informato – più o meno implicitamente – dalle risorse teoriche della fenomenologia.

L'opera consta di due parti. La prima è un'esposizione, dapprima illustrativa e poi sempre più critica, dei lineamenti generali della fenomenologia di Husserl (con una particolare attenzione, nella seconda metà della sezione, ai problemi della fenomenologia della ragione e della fenomenologia genetica). La seconda svolge una dialettica positiva dello sviluppo della struttura genetica della vita animale e della vita sociale umana. La prima parte è stilata, tra interruzioni e riprese, dal 1942 al 1950. La seconda parte è composta di getto nel 1951.

Thao lavora sulla fenomenologia, dunque, negli stessi anni in cui Merleau-Ponty matura il rifiuto del bolscevismo intercorso tra *Humanisme et Terreur* (1947) e *Les Aventures de la dialectique* (1954), culminato nell'elaborazione dell'idea di un «marxismo occidentale» eterodosso e umanista (Merleau-Ponty 1978, 238-266)⁸. L'esperimento di Thao spicca, in questo quadro, anche perché espressione di una voce educata nell'alveo del Partito Comunista Indocinese, poi trapiantata nel cuore dell'Europa interbellica⁹ – una sorta di voce intermedia¹⁰ tra critica e ortodossia, alla luce della quale il tentativo di composizione tra fenomenologia e materialismo risalta nella radicale differenza dei suoi elementi. Si spiega quindi come, nonostante un disinteresse relativamente diffuso e persistente della critica e della storiografia filosofica per il lavoro del filosofo vietnamita, l'opera maggiore di Thao trovi diffusa ricezione nella letteratura fenomenologica e marxista (pur con accenti, in genere, fortemente critici¹¹).

Proprio perché il percorso di Thao è ben più ricco e accidentato di quello di un generico teorico minore del marxismo, il suo valore è difficilmente riducibile esclusivamente a *Fenomenologia e materialismo dialettico*, come provano almeno gli scritti dedicati al colonialismo francese¹². Appunto per questo, tuttavia, una certa *sostituzione* che sostiene il passaggio argomentativo tra la prima e la seconda parte del testo (generatrice di una decisiva incoerenza nell'esposizione fenomenologica) dovrebbe più coerentemente risultare come il frutto di un dogmatismo organicamente implicito nell'eredità culturale del marxismo ortodosso, piuttosto che come una forzatura arbitraria da parte di Thao.

⁸ La sponda critica a partire dalla quale Merleau-Ponty elabora questa categoria è offerta proprio dal Lukács di *Storia e coscienza di classe*. Il lavoro del 1955 non fa menzione de *La distruzione della ragione*, pubblicata in tedesco nell'anno precedente.

⁹ Per una biobibliografia di Thao si veda Tomassini 1970.

¹⁰ Sulla "triangolazione" tra Vietnam, Francia e Germania alla base del complesso profilo di Thao, si veda Espagne 2013.

¹¹ Due esempi rilevanti, a questo proposito, sono rispettivamente Ricoeur 1953, 827-836 e Garaudy 1969, 304-313.

¹² Negli anni della guerra d'Indocina Thao assume una posizione marcatamente anticolonialista. La sua militanza è testimoniata da una serie di articoli pubblicati su *Les Temps modernes* (rivista fondata da Sartre e co-diretta da Merleau-Ponty). Sull'attività di Thao come dissidente politico, si veda Melançon 2013.

Questa arbitrarietà è presupposta dalla tendenza dei commentatori ad attribuire alla seconda parte del testo una caduta del rigore teorico dell'argomentazione. Un tale presupposto deriva forse da una considerazione isolata della seconda parte del testo, a dispetto della connessione di questa con la prima.

Guardiamo dunque a questa connessione. La prima parte del testo si conclude con l'identificazione di *Lebenswelt* e realtà positiva (Thao 1970, 163-173). Se questo nesso è fenomenologicamente giustificato, la percepita caduta finisce giocoforza per riguardare la rigidità con la quale Thao asserve i risultati delle scienze positive alla teoria del materialismo dialettico. Resta così aperta la possibilità che una riorganizzazione di questo impiego delle scienze possa fornire una risposta esauriente al problema fenomenologico dell'origine della coscienza. Ma questo è un problema *transcendentale*, per definizione irrisolvibile mediante il solo reperto della scienza positiva. Il punto di caduta andrebbe quindi localizzato non nello svolgimento della seconda parte, ma nella preparazione ad esso – o meglio, nell'equivoca iscrizione di questo passaggio nell'orizzonte della fenomenologia trascendentale. La dissoluzione della differenza tra trascendentale e positivo diventa possibile soltanto equivocando la nozione fenomenologico-transcendentale di *realtà* come costituzione di senso (Husserl 2002, 115-123), da fondare mediante la considerazione riflessiva delle condizioni ideali (cioè *irreali*) di questa costituzione. Il nesso d'identificazione menzionato consiste appunto in questo equivoco.

A meno di esso, la fenomenologia che volesse tenere distinti *realtà* e *fattualità* incorrerebbe, interrogandosi sull'origine, in aporie note. Viceversa, il nesso esposto da Thao, volendo mantenere insieme l'equivocazione e la pretesa di un accesso fenomenologico alla realtà, incontra a sua volta un dilemma irrisolvibile – e di fatto aggirato, nel testo, con l'abbandono del rigore fenomenologico già nell'ultimo capitolo della prima parte.

Per giustificare questa accusa, è anzitutto opportuno ricordare la distinzione fenomenologica tra *Tatsache* e *Faktum* (Vergani 1998, 20-29). Se *dato di fatto* è il reperto dell'esperienza positiva in generale, e dunque il contenuto intenzionale dell'esperienza costituita, il *fatto* è il momento di contingenza necessariamente implicato nella costituzione di una tale esperienza. Da questo momento dipende la riferibilità del contenuto intenzionale al mondo reale, storico, e appunto contingente. Quindi, mentre il dato di fatto è tale in quanto determinato entro una relazione intenzionale, la fatticità è per la fenomenologia l'irrazionale per eccellenza: ciò che in una relazione intenzionale si dà come quel che era prima del logico e che dunque, per così dire, si è fin dall'inizio assentato.

Poiché la lettura coerentista che Thao dà del progetto di Husserl mette in primo piano la fenomenologia genetica, e l'inizio della vita intenzionale è appunto un fatto

irrazionale, il mantenimento di questa differenza è decisivo per la tenuta fenomenologica delle considerazioni di Thao. Il capitolo comincia:

La costituzione dell'esperienza antepredicativa è stata il costante oggetto degli sforzi di Husserl, dalle *Logische Untersuchungen* alla *Krisis*. [...] L'immanenza vissuta mediante la riduzione è ancora nel senso classico, come è stato rilevato, un *costituito* che rinvia esso stesso all'assoluto della *presenza vivente*. [...] È fin troppo chiaro che la genesi dell'esperienza antepredicativa, che ha un ruolo centrale nella *Weltkonstitution*, si colloca in realtà per la stessa scrupolosa esattezza della descrizione, su di un terreno incompatibile con il quadro filosofico in cui è stata concepita. Si tratta, evidentemente, considerandone il *contenuto effettivo*, dello sviluppo animale o di quello del lattante. In senso più generale, il *mondo della vita* non può essere che questo mondo reale in cui viviamo (Thao 1970, 163-165).

L'indagine fenomenologica si risolve interamente nella domanda sulla genesi del logico. Se ogni costituito è logicamente costituito, la riuscita di tale indagine dipende dal reperimento di un elemento pre-logico e costituente in senso trascendentale: cioè dal ritrovamento di un elemento sintetizzante e a sua volta non sintetizzato, cioè originario. La fenomenologia classica ritrova questo elemento nel *presente vivente*: un'intuizione (cioè: un'unificazione) temporale (cioè: già inclusiva della propria protensione, del proprio rinnovato avvenire come materia contingente della sintesi). Tale intuizione definisce il *mondo della vita*, cioè il fondo di concretezza originaria della vita di coscienza – fondo dal quale la riflessione trascendentale ha preso le distanze, nel momento in cui ne ha fatto un oggetto di tematizzazione riflessiva. Thao identifica tale fondo con «il mondo reale in cui viviamo».

Questa identificazione comporta, in un orizzonte fenomenologico, un'analogia relazione tra le strutture definitorie dell'esperienza dei rispettivi contenuti. Si tratta, tuttavia, di una connessione equivoca. Se essa si mantenesse rigida nei suoi elementi, dovrebbe risultare in uno schema del tipo: mondo della vita (presente vivente) = mondo reale (percezione). Questo al di là delle riserve fenomenologiche sulla dualità netta tra forma (nelle parentesi) e contenuto dell'esperienza (esterno alle parentesi). Tale configurazione sarebbe coerente: tratterebbe ciascun polo come una costituzione di senso, articolata in un costituente e in un costituito. Ma sarebbe falsa, poiché la struttura della percezione implica il presente vivente come suo elemento semplice e originario – quindi come un suo momento, non identificabile con la sua articolazione complessa.

Thao sostituisce poi un termine: mondo della vita (presente vivente) = mondo reale (dialettica del movimento reale). Salta all'occhio una seconda incoerenza: la dialettica dello sviluppo animale e sociale è il «contenuto effettivo», e non la forma del

precategoriale – poiché appunto la distinzione tra forma e materia è astratta, dal punto di vista dialettico. L'equivalenza si trasforma ancora: mondo della vita (presente vivente) = mondo reale nel suo sviluppo effettivo e razionale. Questa trasformazione sarebbe parte della *soppressione* dell'astrattezza fenomenologica: ma lungi dal consistere nell'estrazione di un nucleo conoscitivamente pregnante da un «quadro filosofico» estrinseco e incompatibile, essa mina intimamente la possibilità di un accesso fenomenologico all'esperienza antepredicativa.

In che modo? Thao continua:

In questa prospettiva, non suscita alcun dubbio il fatto che l'*Ego trascendentale*, in senso fenomenologico, debba identificarsi di fatto con l'uomo storico reale. [...] Da questo punto di vista la descrizione fenomenologica fornisce concetti preziosi, che sono, sino ad ora, sempre mancati alla ricerca sperimentale, per una *genesì metodica e positiva della coscienza a partire dalla vita*. [...]. L'assunzione del punto di vista della coscienza nell'ambito della realtà naturale è la sola via concepibile che consenta di uscire dal vicolo cieco in cui si arena la fenomenologia (Thao 1970, 166).

La pretesa fenomenologica di giungere ad una determinazione universale e originaria dell'antepredicativo è giustificata dall'ipoteca trascendentale: essa si nega la possibilità di parlare direttamente del fatto, e soltanto così può aggirare la contingenza della determinazione reale. In breve, è essenziale che la fenomenologia consideri la vita come una costituzione di senso in rapporto alla coscienza, affinché il suo reperto possa pretendere ad una qualche ultimatività.

Tale reperto – la struttura della coscienza trascendentale, come funzione dell'esperienza vivente – è coestensivo, nella sua validità, al fatto di questa: non è un suo epifenomeno. Per contro, il rapporto inverso (corrispondente al tentativo di far emergere la coscienza dalla fisiologia) non può che restare aperto e rivedibile alla luce dei più disparati sviluppi della scienza positiva, come del resto dimostra lo stato del problema mente-corpo nelle scienze cognitive contemporanee (Gozzano 2013). Insomma, l'ambita «giustificazione totale dell'essere» (Thao 1970, 168) non può che risultare, dal punto di vista fenomenologico, in due teorie separate: una trascendentale e universale, ma non dell'essere (che resta, nell'infinita razionalizzazione potenziale, come margine irrazionale); una positiva dell'essere, ma non universale. Questo dilemma è la forma aporetica contro la quale la pretesa di Thao sembra infrangersi.

Non potendo essere introdotta in modo giustificato all'interno del discorso, l'idea di una tale teoria totale ha, nell'argomentazione, ruolo apagogico: il materialismo dialettico viene posto a completamento della ricerca fenomenologica proprio perché

questa, altrimenti, rimarrebbe problematicamente aperta. Ma, una volta presupposto tale fine, si è già fuori dalla fenomenologia.

«L'uomo storico reale» non esercita una funzione costitutiva in senso trascendentale: egli vive e produce, ma a partire da determinazioni di senso logicamente antecedenti all'esperienza, poiché costitutive di essa. Se invece si presuppone che questa esperienza sia caratterizzabile come una totalità razionale, nulla resta da costituire: tutta l'esperienza possibile è già disposta secondo un ordine che ne contiene l'infinita varietà (comprensiva dell'azione umana, così installata in questo piano razionale).

È questo il punto di partenza della seconda parte del testo (Thao 1970, 177-187). L'equivoco sta nel presentare questa nozione di realtà come risultato dell'indagine fenomenologica, così che essa possa assumere il senso della vera realtà liberata dalle superfetazioni teoretiche – come una realtà disvelatasi nel suo vero movimento, a dispetto della nozione ordinaria di realtà come morta inerzia delle cose (Thao 1970, 171). Tale realtà dovrebbe infatti essere ritrovata come costituzione di senso originaria, liberata dall'opacità *strutturalmente* propria di ogni coscienza naturale catturata dai fatti del mondo. Essa invece è apposta come un insieme di fatti (cioè: di sviluppi fisiologici e sociologici), liberati nella loro presunta originarietà dall'opacità *storicamente* imposta al discorso scientifico da una certa ideologia.

La scoperta di questo insieme di fatti garantirebbe la realizzazione della fenomenologia come scienza totale. Ma come ogni insieme di fatti, anche questo è contingente, e in quanto tale trascelto tra gli infiniti altri possibili per via dell'azione estrinseca di una ben identificabile tradizione storica, di una specifica suggestione teorica: quella del marxismo ortodosso. L'esito politico di questo gesto teorico non si esaurisce, però, nell'accettazione della politica rivoluzionaria stalinista, "santificata" dal suo accordo con l'intima ragione dell'esperienza vivente. Il suo margine di produttività originaria sul piano pratico emerge soprattutto nell'attivismo di Thao in funzione anticolonialista (Melegari 2014, 285-288). Il carattere esistenziale accordato alle identità nazionali di colonizzatore e colonizzato si legittima a partire dall'identificazione tra il movimento dialettico della storia e la struttura dialettizzata dell'esperienza umana, e consente di ridefinire il colonizzato come colui che è violato nel suo costitutivo diritto alla libera realizzazione di sé come *altro* dal colonizzatore. Ma proprio il colonialismo sovietico resta un punto cieco, in questa teoria. Il potenziale di liberazione politica implicito nel lavoro di Thao sembra quindi potersi esprimere soltanto a partire dalla rinuncia all'adesione definitiva a qualsiasi realtà storica determinata. Resta la possibilità di una dialettica rivoluzionaria come perpetuo movimento aperto al futuro.

3. La fenomenologia come *fondazione* del materialismo dialettico

L'analisi di Thao esubera dalla fenomenologia in quanto ne anticipa estrinsecamente il risultato, e non perché questo risultato sia di per sé incompatibile con la possibilità di una fondazione razionale della prassi. L'urgenza di legittimare una tale possibilità resta viva e presente ai successivi sviluppi del marxismo occidentale. Per noi la questione è, allora, se un esame radicale dell'esperienza possa rivelare un intrinseco occultamento di libere possibilità per l'azione, tale che il progetto politico di una libera realizzazione dell'umanità nella storia possa orientarsi a partire da questa scoperta, per assumersi un compito (pur infinito) di liberazione.

Il ricorso all'idea di fondazione è funzionale a sovvertire il senso dello *Aufheben* dialettico. Mentre in esso l'astratto è già da sempre tolto e realizzato nel suo risultato concreto, l'assenza di una tale inclusione originaria nell'effettività dell'azione politica richiede una base teorica aperta e rivedibile. Prassi politica e prassi fenomenologica sono affini, in questa loro apertura alla contingenza dell'esperienza. Tale affinità offre l'occasione per un'impostazione radicalmente fenomenologica del loro rapporto.

L'analogia – l'assenza di un compimento totale tanto per la prima, quanto per la seconda – non sfugge a Enzo Paci, che nelle *Idee per una enciclopedia fenomenologica* intende la teoria fenomenologica come un *errare* pratico (Paci 1973, 119), nel quale l'uomo storico si arrischia con tutto sé stesso, decidendo ogni volta delle proprie pratiche economiche e politiche. Errare: cioè insieme commettere errori e andare errando, espandendo l'infinita cartografia della coscienza. Questo è il movimento pratico definito dal mantenimento della differenza fra idealità e realtà – differenza che, invece di lasciare (come ritiene Thao) il secondo termine alla sua morta paralisi, ne tiene aperti gli sviluppi possibili (cioè: ne definisce il senso, la verità), prospettandolo ad un tempo alla luce della tensione teleologica verso uno di essi (cioè: conferendogli valore).

«L'irrealtà della vita agisce dunque sulla vita, e agisce proprio perché non è reale» (Paci 1973, 36): soltanto in virtù di questa differenza il senso agisce come tale sulla vita. Una volta assorbito nei fatti, del resto, questo loro senso non potrebbe fare altro che ciò che questi già fanno di per sé: esercitare effetti locali su altri fatti, rimanendo insieme ad essi sul piano della contingenza. Ma definire questo piano significa già impegnarsi circa la verità dei fatti, immettendoli in una relazione di senso con una determinazione: relazione che non può essere a sua volta contingente (Husserl 2002, 15), poiché altrimenti verrebbe meno la rigidità del criterio secondo il quale determinare cosa in effetti siano i fatti.

La differenza tra fatto e senso sta al centro della lettura paciana della fenomenologia. La sua infinita richiarificazione riflessiva è il compito teorico e pratico del fenomenologo: teorico, poiché ridefinisce il senso generale dell'esperienza e della sua

indagine a partire dalla discrasia tra tempo e verità (Paci 1990, 3-22¹³), e pratico, poiché tale ridefinizione è una riappropriazione, da parte dell'individuo, del senso razionale delle pratiche sociali (Paci 1963, 135-137). Questo senso emerge riflessivamente, con sforzo della volontà. Nella vita naturale esso resta tendenzialmente morto, disperso (Paci 1960, 12-18), obliato nell'ideologia che naturalizza l'alienazione del lavoro dalla concretezza dell'uomo e neutralizza il potenziale di sviluppo sociale insito nei progressi delle scienze e delle tecniche (Paci 1963, 424-430). La riflessione fenomenologica è quindi un *lavoro*, una pratica di resistenza contro un'imposizione estrinseca, che occulta il proprio dominio storico dietro l'auto-occultamento caratteristico della vita dell'esperienza (Masullo 1994, 311).

L'attuazione storica di questo lavoro è intesa, nel contesto dell'Europa pre-Sessantotto, come militanza critica nelle file marxiste. Militanza *critica*: cioè appunto tesa tentativamente a distinguere il *sensu* del marxismo (la teleologia verso l'uomo concreto) dalla concrezione contingente che di volta in volta deve realizzarlo. Militanza aperta, dunque, a reimpiegare in modo creativo le indicazioni di Marx a fronte delle mutevoli occasioni di liberazione offerte dalla storia.

Questa oscillazione tra verità e fatto resta dialettica, ma in modo non risolutivo: anzi, proprio perché non sopprime la differenza tra i due termini astratti, essa rimane viva nella loro coimplicazione. Storicamente essa è l'occasione, ogni volta non definitiva, per un avvicinamento dei fatti alla verità; e in quanto a sua volta è un fatto, essa resta fondata (cioè: distinta e derivata) dalla verità verso la quale tende.

4. La prassi teoretica

La radicale pretesa all'universalità della fenomenologia ne fa una teoria della ragione, non un'antropologia. Il reperto fenomenologico è valido per qualunque ragione pensabile: dati gli stessi contenuti intenzionali, tanto uomini quanto alieni o dèi vi potrebbero ritrovare, in linea di principio, le stesse grammatiche a priori (Husserl 2005, 132-133). La storia delle comunità umane non sembra però riducibile ad un vuoto terreno contingente, su cui applicare ciò che le riduzioni fenomenologiche autoriflessive ogni volta ritrovano nella razionalità umana. D'altro lato l'uomo è simile, in quanto razionale, ad ogni alieno o dio concepibile: come loro, egli è impegnato dai vincoli definitivi della cognizione e della prassi entro un orizzonte comune d'esperienza.

Una radicale concezione della contingenza resta quindi problematica, per la fenomenologia. L'affermazione che l'*eidōs* possa fondare la prassi in quanto essenzialmente comprensivo di ogni accadimento possibile non è scontata. Una

¹³ La prima edizione risale al 1961.

fondazione fenomenologica della prassi davvero aperta all'imprevedibilità della storia non può definirsi secondo la tradizionale configurazione del rapporto tra idea e fatto come sussunzione determinante del secondo sotto la prima (Masullo 1994, 304-310).

Un'ipotesi di soluzione rispetto a questo punto si ricava dall'osservazione che, se il fondamento non è prettamente umano, la prassi che lo integra lo è in ogni caso. Vale a dire: se la riflessione fenomenologica è davvero da intendersi come *prassi* teoretica, cioè come un effettivo arrischiarsi da parte del filosofo in quanto uomo concreto, come un'iniziativa sempre anche storica e politica (piuttosto che come privato risalimento alla verità), allora il fallimento e l'imprevisto esercitano nei suoi confronti anche una perpetua funzione euristica. Proprio perché sul piano pratico la contingenza della storia è dirompente rispetto ad ogni cautela teorica, essa non corre il rischio di essere elisa in quanto tale – come invece può accadere nel discorso metafisico. L'insuccesso di un tentativo politico è certo occasione di dolore e di dissipazione di risorse, ma può essere anche opportunità di ricalibrazione per una successiva riattuazione del senso – occasione, insomma, per intraprendere un errare più informato.

La differenza tra umanità della prassi e razionalità del fondamento è proprio ciò che Thao dissolve, identificando mondo reale (umano) e mondo della vita (trascendentale). La possibilità di una fenomenologia che non sia passiva descrizione dei fatti presenti è data da questa differenza. È dall'idealità (pensata come possibile) che si sviluppa l'opportunità di tentativi (agiti) sempre nuovi.

In questo spirito, anche il "fallimento" della seconda parte di *Fenomenologia e materialismo dialettico* può offrire alcuni spunti per riformulare il marxismo fenomenologico in senso antropologico. Nel suo *Prassi e conoscenza*, Neri rileva come la seconda parte del testo di Thao sia innervata dall'esigenza di ripensare la dialettica della natura di Engels a partire dal nesso tra *intenzionalità, produzione e umanità* (Neri 1966, 152-153). Rifacendosi implicitamente all'idea paciana dell'economico come luogo della decisione libera (ma alienabile) della vita intenzionale circa il proprio rapporto con il tempo metabolico dell'organismo e col tempo irreversibile della storia (Paci 1963, 455-459), Neri osserva come in Thao l'intenzionalità sia declinata fin dall'inizio quale aspetto dell'esperienza *umana*, in quanto produzione (o lavoro) intenzionale. La trascendenza dell'inteso rispetto alla coscienza è letta, entro questa declinazione, come trascendenza del lavoro cognitivo della coscienza vivente rispetto all'immediata e radicale contingenza del rapporto reale tra vita e natura.

Tale vita è vita umana finché tale rapporto è un rapporto di lavoro, cioè finché la vita ha bisogno di produrre da sé le proprie condizioni materiali di esistenza – vale a dire, finché la vita non può assumere la natura che come polo di un lavoro storico di trasformazione, di consumo e di adattamento. Ma questo lavoro storico sgorga da una

sorgente strutturale, poiché rispecchia l'intima dialettica tra immediatezza e trascendenza che caratterizza l'esperienza intenzionale.

5. Conclusione

Una lettura dialettica dell'intenzionalità dell'esperienza assolve ad alcune incertezze del marxismo fenomenologico. L'interpretazione della *presenza* inaggrabile della fatticità naturale alla coscienza come *resistenza* al lavoro vivente di questa permette di capire come l'errare della prassi politica sia in certa misura cumulativo e informativo, senza essere linearmente progressivo. Se tentativi pratici infiniti si applicassero allo stesso oggetto, un tempo lineare infinito dovrebbe implicare un progresso infinito della vita politica – conseguenza smentita dalla storia. D'altra parte, se l'oggetto di ogni tentativo fosse ridotto all'occasione storica di questo, tale prassi non potrebbe definirsi in un programma – restando, piuttosto, un insieme di scommesse pratiche isolate in sé stesse. Ma la prima e la seconda natura non sono né propriamente oggetti teoretici, né mere occasioni: esse risultano ora, piuttosto, come l'orizzonte e il destinatario, mutevole ma non disperso, dell'intimo movimento concreto che sottilmente e pervasivamente si sdipana nei più disparati sviluppi della nostra comune vita di uomini.

Bibliografia

- Aronowitz, Stanley. 2015. *Against Orthodoxy. Social Theory and Its Discontents*. New York: Palgrave Macmillan.
- Courtine, Jean-François. 2007. *La cause de la phénoménologie*. Paris: P. U. F.
- Espagne, Michel. 2013. "Du présent vivant au mouvement réel. Marxisme et transfert culturel chez Tran Duc Thao." In *L'itinéraire de Tran Duc Thao. Phénoménologie et transfert culturel / Phénoménologie et matérialisme dialectique*, a cura di Jocelyn Benoist e Michel Espagne, 230-247. Paris: Armand Colin.
- Feenberg, Andrew. 2013. "Marcuse's Phenomenology: Reading Chapter Six of *One-Dimensional Man*." *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 20, 4: 604-614.
- Garaudy, Roger. 1969. *Perspectives de l'homme*. Paris: P. U. F.
- Gozzano, Simone. 2013. "La coscienza." In *Scienze cognitive. Un'introduzione filosofica*, a cura di Massimo Marraffa e Alfredo Paternoster, 181-198. Roma: Carocci.

- Graham, Loren R. 1987. *Science, philosophy, and human behaviour in the Soviet Union*. New York: Columbia University Press.
- Husserl, Edmund. 2002. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Trad. it. a cura di Vincenzo Costa. Torino: Einaudi.
- Husserl, Edmund. 2005. *Ricerche logiche*. Trad. it. a cura di Giovanni Piana. Milano: Il Saggiatore.
- Husserl, Edmund. 2008. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. a cura di Enzo Paci. Milano: Il Saggiatore.
- Losurdo, Domenico. 2017. *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*. Roma-Bari: Laterza.
- Lukács, György. 1954. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Lukács, György. 2011. *La distruzione della ragione*. Trad. it. a cura di Elio Matassi. Milano: Mimesis.
- Marcuse, Herbert. 1977. "Enttäuschung." In *Erinnerung an Martin Heidegger*, a cura di Günther Neske, 162-163. Pfullingen: Neske.
- Masullo, Aldo. 1994. *Struttura soggetto prassi*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Melançon, Jérôme. 2013. "Anticolonialisme et dissidence: Tran Duc Thao et *Les Temps modernes*." In *L'itinéraire de Tran Duc Thao. Phénoménologie et transfert culturel / Phénoménologie et matérialisme dialectique*, a cura di Jocelyn Benoist e Michel Espagne, 201-215. Paris: Armand Colin.
- Melandri, Enzo. 1960. *Logica e esperienza in Husserl*. Bologna: Il Mulino.
- Melegari, Diego. 2014. "La verità di questo mondo. Rileggendo Tran Duc Thao." *Dianoia* 19: 279-302.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1978. *Umanismo e terrore. Le avventure della dialettica*. Milano: SugarCo.
- Neri, Guido Davide. 1966. *Prassi e conoscenza*. Milano: Il Saggiatore.
- Paci, Enzo. 1960. "Husserl sempre di nuovo." In *Omaggio a Husserl*, a cura di Enzo Paci, 9-27. Milano: Il Saggiatore.
- Paci, Enzo. 1963. *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano: Il Saggiatore.
- Paci, Enzo. 1973. *Idee per una enciclopedia fenomenologica*. Milano: Il Saggiatore.
- Paci, Enzo. 1990. *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Milano: Il Saggiatore.
- Ricoeur, Paul. 1953. "Sur la Phénoménologie." *Esprit* XXI: 827-836.

- Sini, Carlo. 2015. *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*. Milano: Feltrinelli.
- Tarditi, Claudio. 2011. *Introduzione alla fenomenologia francese. Temi e percorsi*. Trento: Tangram Edizioni Scientifiche.
- Thao, Tran Duc. 1951. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Mihn-Tân.
- Thao, Tran Duc. 1970. *Fenomenologia e materialismo dialettico*. Trad. it. a cura di Roberta Tomassini. Milano: Lampugnani Nigri.
- Tomassini, Roberta. 1970. "Nota biobibliografica." In Tran Duc Thao, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, trad. it. a cura di Roberta Tomassini, 277-282. Milano: Lampugnani Nigri.
- Vergani, Mario. 1998. *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti*. Firenze: La Nuova Italia.

Francesco Pisano received his MA in Theoretical Philosophy from the University of Naples "Federico II", with a dissertation concerning the crisis of the idea of *a priori* knowledge within the context of 20th century European philosophy. After having studied at Husserl-Archiv Freiburg, he published some essays about transcendental phenomenology, phenomenological epistemology and the relation between phenomenology and dialectics. He is co-editor of *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni* (FedOAPress, 2018), to which he contributed with an article about Enzo Paci's reception of Hegel's work.

Email: francesco.pisano333@gmail.com